المحايثة والتعالي
في مقاربة المسألة العقدية

حمادي بن جاب الله[1]

ليس ممّا يُحتاج إليه أن تكون لنا مناهج جاهزة لموضوعات ممكنة، ولا هو ممّا يستطاع؛ بل الأقرب إلى الواقع التاريخي أن تشتقّ المناهج من مسارات إنتاجية تختلف فيها الموضوعات، والمناهج، والنتائج، بصرف النظر عمّا تلتقي عنده أدبيات متعالمة تدور على معاني المطالبة بالوضوح والتميز في التعبير عن الفكرة، وبموضوعية التمشّي في تحصيلها، وتأكيد كونية النتيجة، التي ينتهي إليها، بما يحفّ بذلك كله من حثٍّ على التجرّد للحقّ، وحضّ على التوقّي من أسباب الزيغ عنه. فمقالة المنهج الشهيرة، مثلاً، ليست «متناً مدرسياً»، ولا هي «مصنفاً في المنهج» أُرِيدَ له أن يكون مرجعاً لأيٍّ كان، وإنّما هي مجرّد «حديث» في «سيرة فكرية ذاتية» وعت

(1) باحث تونسي.

ذاتها، أو هكذا خُيِّل إليها، من خلال مراس علمي كان من نتائجه مصنف **(العالم أو كتاب النور)**، وهو أثر في «الكوسمولوجيا»، ومصنف في «الهندسة»، وآخر في البصريات عموماً، وفي تقنيات صناعة المرايا خصوصاً، وكتاب في الظواهر الجوية.

وقد وضع ديكارت تلك المصنّفات على نسق واحد، هو النسق الآلي، الذي يطمح إلى تفسير أعقد الظواهر الطبيعية -على كثرة تنوعها- بأبسط الأفكار النظرية على قلّة عددها، وهي فكرة الكتلة، وفكرة الحركة، وفكرة الشكل.

فالمنهج الديكارتي بعديّ لا قبليّ، وهو مستمد -نظرياً- من المراس العلمي ومتعين به، وليس محدداً له، حيث تبقى العلاقة بين الأثر العلمي الديكارتي في الهندسة، أو البصريات، والآثار العلوية، أو الكوسمولوجيا من ناحية، وبين التقنين المنهجي الديكارتي، علاقة إشكالية فيها من أسباب الشكّ أكثر ممّا فيها من دواعي اليقين.

وليس أدلّ على ما ذهبنا إليه ممّا تورّط فيه ديكارت من أخطاء، حين باشر دراسة موضوعات علميّة دقيقة، كقانون سقوط الأجسام طليقة، أو قوانين انتقال الحركة، بتوسط اصطدام الأجسام، إلى غير ذلك من الظواهر والقوانين، ما يشير في جلاء إلى أن «الفكر الباحث عن الحقيقة» لا ينتقل من بداهة إلى بداهة أخرى، ولا من وضوح إلى وضوح، على نحو ما اجتهدت «التأملات الميتافيزيقية» في تبيانه، وفقاً لما سماه قيرو (Guerroult) «نظام الأدلة»، بما هو نظام خطي أنموذجه تلك

«السلاسل الممتدة من الأدلة البسيطة السهلة»، التي اعتاد المهندسون استخدامها في استدلالاتهم[1].

ولعلّ أدنى ما تشير إليه هذه المعطيات الأولية عسر رسم خط الفصل بين المنهج والمذهب، أو قل: بين طرائق البحث، ومبادئ البحث، ومفاهيمه وموضوعاته، فهما متزامنان خبرياً، متضايفان منطقياً، فلا بون بينهما إلا على جهة الفرضية التي لا شيء -إجمالاً- يشهد لمشروعيتها؛ بل إنّ التنظير المنهجي ذاته يبدو وكأنه ضرب من الاجتهاد الفكري، الذي لا يقدر، دائماً، على موضوعه، ولا يقدر على تبرير ما يدّعي من التطابق بين قواعد المنهج وطبيعة الموضوع، وحقيقة مقاربته، ونوعية النتائج التي ينتهي إليها، فضلاً عن أنّ المنظر كثيراً ما يكون آخر من يلتزم بما دعا إليه. فكثيرة هي المواضع، التي يتخلّى فيها ديكارت عن العقلانية اليقظة، لفائدة واقعية ساذجة تلهيه فيها المقارنات المباشرة، والمجازات المغرية، والتشابه الظاهر، عن خدمة المفاهيم بالصواب، ويُزهِده التقريب في التدقيق، والتجربة العامية في التجريب العلمي، كتلك التي ميّزت دراسته لظاهرة التقارع (La percussion)[2].

وليس يبعد من هذا المآل ما انتهى إليه الغزالي في (**المنقذ من الضلال**)، فالبون شاسع بين المضامين العقلانية، التي افتتح بها

(1) Descartes, Discours de la méthode, A §T, p. 19.

(2) Hamadi Ben Jaballah, La formation du concept de Force dans la physique moderne, Volume. II,Troisième partie, chapitre, Section deuxième, chapitre III, §2 pp. 323-337.

عمله -وإن كانت متعالمة في عصره- وبين تقنيات استعداء أوهام العوام على العقلانية التي اختتمه بها. وليس ممّا يعسر على الناقد اليقظ الوقوف على تناقض شبيهٍ بما تورط فيه ديكارت، والغزالي، طاح فيه تاريخ ابن خلدون لِما بين (**المقدمة**) من بناء متين الأركان، وإن لم يخلُ من مواضع هي في أشد الحاجة إلى مراجعة متبصّرة، حتى بمعايير ثقافة عصر الرجل من ناحية، وبين ما في باقي المصنف، أحياناً، من تنازل عن شروط العقلانية أفضى إلى ضرب من القول خرج به، أحياناً، عن جادة العلم.

ولأمر كهذا، ذهب بعضهم؛ مثل فيرابند، إلى إنكار ضرورة الأخذ بمنهج ما في الإنتاج العلمي؛ ذلك أنّ المنهج، باعتباره جملة من القواعد، إنّما يستمدّ من خصائص العلم المعياري القائم، الذي سماه كوهن (kuhn) البراديم، أو الأنموذج. وإذا كانت وظيفة تلك القواعد أن تحدّد للفكر سلفاً مراحل تمشيه، ومبادئ اشتغاله، وأفق تساؤلاته، فلا بد من أن تعيق انطلاقة الفكر، لاسيّما في لحظات تجدّد العلم والتمرّد على السائد فيه، فيستولي السائد، وينهزم الجديد، حتى قبل أن يوجد. فلو تُرِك الأمر للعلم الأنموذجي في وضع معايير الممكن، والمحال، والجائز، لقضي، مثلاً، على الثورة الكوبرنيكية في المهد، بحكم استناده أصلياً إلى البراديم، أو الأنموذج الأرسطي-البطليموسي. ولو حكم الأنموذج النيوتوني لضاعت نسبيّة آينشتاين، ولنا في هانري بوانكريه ما يُغني عن المزيد[1].

(1) انظر، في مسألة رفض بوانكريه نسبية آينشتاين: مقدّمة المترجم في =

فليس ممّا يطمأنّ له تقييم الثابت بالواطد، فضلاً عن أنّه لا وجود تاريخياً لمنهج جرّب فصحّ نهائياً؛ بل الأقرب إلى الحقّ أنّ العلم القائم ينزع إلى تبرير ذاته لاستدامة بقائه. وليس ثمة ما يشهد سلفاً أن التقدّم لا يكون -كما ذهب إلى ذلك أ. كونت- إلا في إطار النظام؛ بل قد يكون ما سمّاه فيرابند «الفوضى الإبستمولوجية» خير معين على تحقيق التقدم العلمي؛ حتى إنه -خلافاً للوضعانية المنطقية عموماً- جعل مقالته الشهيرة (Anything goes)[1]؛ أي: يجوز كلّ شيء، أو كلّ شيء مفيد، تعبيراً عن موقفه التحرّري بإطلاق من مسألة المناهج في بناء القول العلمي.

ولئن كان لما ذهب إليه معنى، فهو دالّ على مجرّد إرادة الخروج عن المألوف، والتمرّد على السائد. غير أنّه ليس للفكر -حتى في هذه الحالة- أن يخرج عن طوره، وعمّا هو به فكر؛ أي الاشتغال وفقاً لمبادئ.

وتقضي سلامة المبادئ -كما بيّن ذلك صاحب **(نقد العقل المحض)**- بأن تتماهى كلياً مع الفكر ذاته، فهو هي، أو هو إيّاها، على معنى أنّ من شروط المبادئ أن تكون ذاتية، فلا

= العلم والفرضية، ترجمه وقدّم له د. حمادي بن جاب الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2002م، ص11-70.

(1) Paul Feyerabend, Against Method, Verso, 1993 (Third Edition), p19. Traduction française, Contre la methode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Paris, Seuil, 1975, p. 25.

تُفرض على الفكر من الخارج، ولا تُوضع له خطوط حمراء تُبطل حركته. وإنّما كان ذلك كذلك؛ لأنّ الاستقلال من حقيقة الفكر، ماهيةً نظريةً، ووجوداً عيانياً، وقيمةً عمليةً وأخلاقيةً وسياسية. فلا معنى لفكر غير حرّ كما لا معنى لإنسان غير حر، أو لدائرة غير متساوية الأشعة.

ويلزم عن ذلك التحدّد بالاستقلال شرطٌ أول؛ أن تكون مبادئ الفكر قبلية (a priori)، فلا يستمدّها من التجربة، أو الخبرة، ولا من التاريخ، أو التراث الثقافي، فيكون مديناً بها إلى ما سواه، طبيعةً كان أم ثقافة؛ بل تكون هي شروط إمكان التجربة الفيزيائية والثقافية معاً، وإن بضرب من التعميم يكسبها المرونة التي يقتضيها البحث في هذا البعد أو ذاك من أبعاد التجربة الإنسانية.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم عن هذا الشرط الأول شرطٌ ثانٍ منه إمكان مشروعيّة تعميم استخدام الماقبلي، وهو أن يكون كونياً. وتجري كونيّة القبلي على معانٍ ثلاثة؛ المنطقي: وهو الضرورة، حيث يكون نقيضه، في نظر العقل، محالاً، وعنه يكون المنطق، أو العلم عامة؛ والعددي؛ إذ تجمع عليه العقول كافّة، فتكون به المجموعة الإنسانية، والماهوي؛ إذ به تتحدّد ماهية الأشياء، فتكون به نظرية الكون أو الوجود.

وإذا تواضعنا على ما وضعنا كان لنا أن نخلص إلى طرح السؤال الآتي: هل لنا القول بتعميم الماقبلي الكانطي، حيث نجعل منه شرط إمكان تعقّل الطبيعة والثقافة معاً.

إن القبلي الكانطي ينتظر منه في (**نقد العقل المحض**) أن يمكّن من الإجابة عن سؤال التجربة الفيزيائية، في شكلها النيوتوني، وهو: «كيف تكون الطبيعة ممكنة؟» والطبيعة، ههنا، تقال على معان ثلاثة؛ فهي، أولاً، مجموع الأشياء المعطاة في الحسّ، بألوانها، وطعومها، وملامسها، ومذاقاتها، وأصواتها، دون تمييز فيها بين الكيفيات الأول، والكيفيات الثواني، سواء على المعنى الذي جرى إليه غاليلي في كتاب (**المعيّر**)[1] (1616م)، أم ثاني تأملات ديكارت الميتافيزيقية، أو الكثير من فصول كتاب جون لوك (**رسالة في الذهن البشري**)[2]، والطبيعة، بمعنى ثانٍ، هي جميع الظواهر، بما هي إنشاءات عقلية عن تأليف بين حدس ومفهوم، وهي التي يسمّيها كانط الطبيعة، بما هي (Naturamaterialiter spectata). وهذا الانتقال من المعطيات (الخبرية)، إلى الإنشاءات النظرية، يسمح بمعنى ثالث هو الطبيعة بصفتها وحدة جميع تلك الظواهر وفقاً لقانون. فالطبيعة، صورياً، هي القانونية الكونية في المكان والزمان، وهي التي يسمّيها كانط (Naturaformaliter spectata)[3]. فما يجعل الطبيعة ممكنةً إنّما هو تحويل المعطيات إلى منشآت وفقاً لمقولات الذهن البشري.

---

(1) Galilée, L'Essayeur,traduction Ch.Chauviré,Paris, Les Belles Lettres, 1980.

(2) J.Locke, Essai philosophique concemant l'entendement humain, Traduction Cost, Paris, Vrin, 1989.

(3) Kant, Critique de la raison pure, Paris, Gallimard, Pléiade Volume I, pp. 875-876.

ولذلك ردّ كانط موضوعات **(نقد العقل المحض)** إلى ثلاثة أسئلة مركزية، أولها سؤال عام، وهو: كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنةً، وثانيها: كيف تكون الأحكام التركيبية الرياضية ممكنةً، وثالثها: كيف تكون الأحكام التركيبية الفيزيائية ممكنة؟[1].

ولنا، اختزالاً، أن نصوغ تلك الأسئلة صياغةً أقرب إلى التقاليد الفلسفية العامة، فنقول: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة؟ وكيف تكون الرياضيات ممكنة؟ وكيف تكون الفيزياء ممكنة؟

وإذا انتهينا إلى أنّ شروط إمكان ذلك كلّه هو القبلي (a priori)؛ أي مجموع التصوّرات المحضة، التي ينتجها العقل ذاته، دون أن يكون مديناً بها إلى غير ذاته، كان علينا أن نتساءل عن إمكان ذلك القبلي ذاته بما هو عدّتنا في فهم الوجود، وهو ما يحيلنا إلى السؤال عن شروط إمكان الميتافيزيقا، بما هي البحث في (مغارس القبلي) المعرفي. ومن طرافة الفلسفة الكانطية أنها أرجعت أسئلة الفلسفة كافةً، بما في ذلك السؤال المعرفي، إلى سؤال: ما الإنسان؟

وإذا كان الأمر كذلك، كان لنا أن نتوقع أن المستطاع المعرفي الإنساني واحد، بصرف النظر عن الموضوعات، التي يتعنّى للنظر فيها، فهو -كما يقول ديكارت، في أولى (قواعد توجيه الفكر)- بمثابة «الحكمة الانسانية»، التي «تظل دوماً واحدةً، مهما تنوّعت الموضوعات، التي تبحث فيها؛ إذ لا تتأثر

---

(1) Ibid, pp. 772-773.

بتغير هذه الموضوعات أكثر ممّا يتأثر نور الشمس بتنوّع الأشياء التي يضيئها»[1].

غير أنّنا نعلم، بفضل أعمال فرينال (Fresnel) في الضوء[2]، حدود المجاز الديكارتي؛ إذ يبدو فيه من التوفيق على قدر ما يخفى من الإخفاق. لقد كان ديكارت يعتقد، مثل نيوتن، أن النور مادّة متحرّكة من طبيعة جزئية[3]، ومن ثَمَّ فإنّ إضافة النور إلى النور ينتج عنها نور مضاعف، كما هو الشأن في إضافة ما يُرطل، وما يُكال، و ما يُذرع، إلى ما يرطل، وما يكال، وما يذرع. في حين بيّنت تجارب فرينال -خلافاً لما يجري عليه الأمر في إضافة الجواهر بعضها إلى بعض- أنّ إضافة النور إلى النور ينتج عنها ضياء وعتمة، ما يشير إلى وجود تداخل (interférence) بين النورين، مثلما هو الشأن في الظواهر المَوجية. ويعني ذلك -إبستمولوجياً- أنّه حتى إذا اعتبرنا العقل، أو الحكمة الإنسانية، نوراً، فانتشاره لا يكون دون ظلال وعتمات، مثلما أنّ العقل لا يكون دون أهواء وانفعالات، وفي ذلك إشارة إلى أنّ الفهم

(1) ديكارت، قواعد لتوجيه المنهج، ترجمه وقدّم له سفيان سعد الله، سراس للنشر، تونس، 2001م، ص28.
انظر أيضاً:

René Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, traduction et notes de Jean Sirven, Paris, Vrin, 1970, p. 2.

(2) W.A Fresnel, De la lumie`re. Mémoire d'Augustin Fresnel, Paris, Armand Colin, 1914.

(3) Descartes, Le monde ou traité de la lumière, Chapitre II, Adam et Tannery, Volume XI, Paris, Vrin, 1996, pp. 7-10.

واللّافهم متلازمان، واليقين والشكّ لا ينفصلان، وإلى أن حصول العلم بشيء ما لا يلغي الاستزادة منه، ولا يأمن صاحبه أسباب الغلط والوهم فيه؛ أي أنّ العقلانية الحق هي تلك التي تعي حدودها الذاتية، فتلزمها.

ومن ثَمَّ، وجب التحوّط من صولة العقل ذاته، لاسيما حين يأخذ في التعميم، فيسهل استسلامه لما سماه كانط عدوى الأمثلة[1]؛ إذ يحمله نجاحه في موضع ما إلى الاعتقاد بأنه يمكنه تطبيق وسائل ذلك النجاح، ومنهجه في مواضع مغايرة، وعلى موضوعات مختلفة، كأن يغريه الفوز بالعلمية باستخدام القبلي الرياضي في تعقل التجربة الفيزيائية بتعميمه على موضوعات ميتافيزيائية لا تعلّق لها بالظواهر، المُعطاة منها حساً، أو المنشآت عقلاً.

ومن ثَمَّ، لئن أفلح كانط، إلى حدّ بعيد[2]، في بيان التناظر

(1) Kant Critique de la raison pure, pp. 493/1297.

(2) ما حدود نجاح كانط في الدفاع عن مشروعية الأحكام التأليفية القبلية عامةً، والأحكام التأليفية الرياضية والفيزيائية خاصة؟ تلك مسألة جديرة بالاهتمام، ولكننا لا نثيرها في هذا؛ لنكتفي فيها بما له صلة مباشرة بموضوع الدراسة الحالية. ويمكن الرجوع، في ذلك، إلى عمل سابق هو أطروحة دكتوراه في تاريخ الفلسفة الحديثة، بعنوان:

Hamadi Ben Jaballah, Le fondement du savoir dans la Critique de la Raison Pure, Publication de l'Université de Tunis, Tunis, 1997.

في الموضوع ذاته، يُراجع:

Joceline Benoist, Kant. Les limites de la synthèse, Le sujet sensible, Paris, PUF 1996.

البنيوي بين منتجات الذهن والهندسة الإقليدية، والفيزياء النيوتونية، فهل بالإمكان تعميم القبلي على مجمل التجربة الإنسانية في أبعادها اللغوية، والأسطورية، والفنية، والدينية؟ أم ثمّة اختلافات نوعية بين مسالك العقل وأدواته في بناء العلوم الرياضية والفيزيائية، ومسالك العقل وأدواته في فهم الدين، والفن، والأسطورة؟

ولنا أن نستعيد، ههنا، سؤال الحداثة بامتياز: هل الثورة الكوبرنيكية كونية تشتمل على جميع أوجه الوجود، الطبيعي منه والإنساني، أم هي «محلية» مقصورة -إبستمولوجياً وأنطولوجياً- على الظواهر الطبيعية السماوي منها والأرضي؟ هل لنا، على سبيل المثال، أن نقرأ كتاب (**إيميل أو في التربية**) لروسو، وكأن كوبرنيك لم يهشم البلوريات السماوية، ولم يرفع الحواجز بين (عالم ما فوق القمر) و(عالم ما تحت القمر)؟ وهل لنا أن نفهم مكانة الطفل عنده، دون أن نفهم مرور العقل الإنساني من (الكوسموس المغلق) (اليوناني - العربي - الأوربي اللاتيني) إلى (الكون المفتوح)، من «كوسموس أرسطو - بطليموس - البيروني - بيريدان (Buridan)، إلى كون كوبرنيك، وغاليلي، وديكارت، ونيوتن؟ إنه المرور من ثقافة (العصر اليوناني- العربي - الأوربي اللاتيني) إلى ثقافة العصر الحديث؟ وهل لنا أن نفهم بعض وجوه التجديد اللغوي في الثقافة الحديثة بمعزل عن تلك الثورة الكوبرنيكية؟ من ذلك أنّ لفظ (Revolutionibus) اللاتيني دالّ، عند كوبرنيك، على الدوران عامة، أو الطواف،

ولاسيما دوران الأجرام السماوية بسرعة منتظمة ميكانيكياً، وعلى الاستدارة هندسياً على نحو ما هو وارد في عنوان كتابه الشهير (De Revolutionibus Orbium Coelestium). غير أنّ هذا اللفظ أصبح بعداً دالاً على الاهتزاز؛ إذ يخلخل النظام السائد، وعلى الطموح إلى مسيرة تقدمية على خط مستقيم لامتناهٍ.

فكيف وقعت هذه التحوّلات الدلالية (Mutations sémantiques) على الرغم من الاستقرار المعجمي؟ هل في نقل استخدام اللفظ من المجال الفلكي إلى المجال التاريخي، ومن ثَمَّ من حركة العود على البدء المعهود إلى الحركة المنفتحة على الآتي الجديد، ما يشير إلى ضرب من استلهام الثورة العلمية استلهاماً يشدّ الثورة الفرنسية بأسباب لطيفة دقيقة إلى الثورة الكوبرنيكية؟ وإذا علمنا مدى غياب كوبرنيك، والكوبرنيكيين، في الفكر العربي التقليدي، واجتهادات المجدّدين حتى في عصر الإحياء.

هل لنا أن نذهب، في غير تجنٍّ، إلى أنّ ذلك الغياب مؤشّر إلى مدى تأخّرنا الفكري، إلا من ترديد مقولات ورؤى مجتثّة من أصولها، لذلك لم تُؤْتِ أكلَها، فظلت، عند بعضهم -لقصر النظر- (غريبة) عنا و(غربية) لا تعنينا، في حين أنّ العربي أصل من أصولها؟

وإذا سلّمنا جدلاً بوجاهة ما ذهبنا إليه من القول بالصلة الوثيقة بين الثورة الكوبرنيكية، في أبعادها الفلكية، والفيزيائية، والرياضية، وأبعادها في حياة الإنسان فرداً وجماعةً، وفي المعرفة

بالإنسان، كيف نفسّر استمرار التمييز الذي أومأنا إليه، والذي أضحى تقليدياً، منذ ظهور كتاب دلتاي، في أواخر القرن التاسع عشر (1883م)، تحت عنوان (**المدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية**)[1]، ونعني التمييز بين علوم الطبيعة، وعلوم الإنسان، أو بين «علوم الثقافة وعلوم الطبيعة»[2]، كما هو بيّن، منذ أوائل القرن العشرين، في كتاب ريكارت؟

وإذا ما تواطأنا على أنّ علوم الإنسان هي تلك التي تتناول الوجود البشري في الواقع المعيش المتغير، والتي نسميها التاريخ، أو الثقافة، أو الحضارة، أو ما شئنا من هذه الألفاظ الدالة على وجودنا في الزمن، فهل لنا أن نختبر، على جهة التعميم الحذر، استخدام ما قبليات الذهن البشري؛ تلك التي فجّرت الثورة الكوبرنيكية، طمعاً في سبل توحيد إمكانات فهم التجربة الإنسانية في جميع أبعادها؛ العلمي منها، والأسطوري، والديني، والفني، حيث تكوّن جميعها بنية نظرية متجانسة الأصول مختلفة الفروع؟

لقد طرح كانط في (**نقد العقل المحض**) السؤال الإبستمولوجي على النحو الآتي: كيف تكون الفيزياء ممكنةً؟ وأجاب عنه بميتافيزيقا القبلي، باعتبار أنّ معرفةً ما لا تكونُ علميّةً

(1) W.Dilthey, Introduction à l'étude des sciences humaines; traduit par L.Suzin, Paris, PUF, 1942.

(2) Heinrich Rickert, Sciences de la culture et sciences de la nature, Traduit par Anne -Hélène Nocolas, Paris Gallimard, 1997.

إلا بقدر ما فيها من قبليّات الذهن. ولذلك رأى كانط أنّ الكيمياء، في عصره، لم ترتقِ، بعدُ، إلى مصاف العلمية؛ لأنّها لم تريّض، بعدُ، مفاهيمها، ولم تجرِ تجاربها على قوانين قبلية.

فهل لنا أن نستأنس بهذا التمشّي؛ لنطرح، على جهة الاقتداء الحذر، لا على جهة التقليد الآلي، السؤال الآتي، على ما فيه ظاهرياً من المفارقة البينة، وربما الغرور؛ لِما انطوى عليه من الخروج تماماً عن المألوف: هل لنا أن نجعل من التاريخ علماً قبلياً؟ أو قل، بتعبير أقرب ما يكون إلى الأسلوب الكانطي: كيف يكون التاريخ ممكناً؟

ووجه المفارقة، في هذا السؤال، لا يكاد يخفى. فالتاريخ إخبار، وتحقيق، ونظر، كما أراده هيرودوت، والبيروني، وابن خلدون، وهيغل، مثلاً، وهو، في جميع الحالات، وعند هؤلاء جميعاً، التفكّر في ما مضى ونجز، ومن ثَمَّ، التاريخي بعديّ بالضرورة؛ إذ تدبُّره لا يكون ممكناً إلا بعد وقوعه، تماماً كما أنّ طائر مينارفا لا ينطلق إلا بعد ذهاب النهار، سواء وقع التدبّر على جهة مجرّد الإخبار، كما في الحوليات عامة، مثل حوليات تيتليف (Tite-live)، أو **(شذرات الذهب)** لابن العماد الحنبلي، أم على جهة التحقيق؛ أي المعاينة، والاستقصاء، والنقد، والاستصفاء، كما عند البيروني، أو ابن خلدون، أو على جهة التأمّل الفلسفي، كما عند ابن خلدون، ومونتسكيو، وهيغل، مثلاً. فأنّى، إذاً، للتاريخ أن يكون على جهة الاستباق والنظر القبلي، وهو، في حقيقته، ماضويّ الاهتمام بالضرورة؟

لابدّ، ههنا، من التمييز -لتجاوز هذه المفارقة- بين إمكان التجربة من ناحية أولى، والتجربة من ناحية ثانية، والتجربة الممكنة من ناحية ثالثة. فأمّا سؤال إمكان التجربة عامةً، فهو سؤال إمكان موضوعات التجربة ذاته[1]. وأوّل شروطه ألا يكون متناقضاً في ذاته، حيث يمكن تعقّله، بصرف النظر عن وجوده، أو عدم وجوده، وذاك هو الإمكان المنطقي. وثاني شروطه أن يكون موضوعه من منشآت الذهن، بالتأليف بين الحدوسات والمفاهيم، وذاك هو الإمكان الأنطولوجي أو الموضوعي. أما التجربة الممكنة، فقد تعدّدت أسماؤها، فهي التجربة «المثالية» (Idéal)، أو «الخيالية» (imaginaire)، أو «الفكرية» (Thought Experiment)، وقد بيّن الكسندر كواريه خطورة دورها في إنشاء العلم الحديث، لاسيّما مع كوبرنيك، وغاليلي، وديكارت.

ووظيفة التجربة الممكنة السيطرة على تعقّد الواقع الطبيعي، وبؤس المتاح التكنولوجي. فالبون شاسع بين المعطى الفيزيائي المباشر، والموضوع النظري المبني، على نحو ما نستبين ذلك من خلال ظاهرة الالتقاء بين سطح وكرة؛ فموضع التقائهما الفيزيائي هو مساحة تتراوح أهميّتها بقدر استواء السطح وصلابته من ناحية، واستدارة الكرة وصلابتها من ناحية ثانية. والخيال الرياضي وحده يعدّ -بضرب من تجاوز الواقعة الفيزيائية المحسوسة- أنّ الجسمين مثاليان في الاستواء، والصلابة، والتكور، حيث يتماسّا في نقطة واحدة تسمّى خط التماس

(1) Kant, Critique de la raison pure, ibid, pp. 1414-1415.

(Tangente) حتى لكأنّ العالم الحسي ضرب من الانزياح عن العالم المثالي، أو كأن الفعل التنظيري تقويم لعوج المعطى الخبر.. فالتجربة الممكنة أفق فكري، وليست إنجازاً، وهي رؤية، وليست ملاحظة، ومن ثَمَّ، إنّ التجربة الممكنة تجربة قبلية؛ بل هي صورة التجربة العلمية بامتياز.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل لنا أن نستجيز القول بالتسليم بقبلية التجربة التاريخية؟ هل لنا أن نتصوّرها قبل حدوثها، على معنى استحضار شروط إمكانها قبل تبلورها، وامتدادها في الزمن الحسي؟

ساءل كانط التجربة العلمية النيوتونية عن شروط إمكانها، وبيّن أنّ تلك الشروط هي شروط بناء موضوع التجربة ذاتها؛ أي الطبيعة، بما هي نسق من الظواهر. وقد سمّى تلك العملية استنباط مفاهيم العقل المحض ومبادئه، محدداً بنية العقل الذاتية، انطلاقاً من منتجات العلم الإقليدي النيوتوني؟ فهل لنا أن نقوم بالعمل ذاته، فنستنبط مفاهيم الذهن البشري ومبادئه، من خلال بقية إنتاجاته الثقافية؛ أي الأسطورة، والشعر، واللغة، والدين؟ وهل ستكون المبادئ والمفاهيم ذاتها؟ وإذا كان ذلك، هل اشتغالها على نسقٍ واحد أم باختلاف بين الطبيعيات والإنسانيات؟ أم يدور الأمر على قبليات أخرى غير تلك التي استنبطها **(نقد العقل المحض)** بتأمّل العلم الرياضي الفيزيائي؟

لعلّ أوّل ما يمكن أن نخلص إليه ممّا أسلفنا أنّ الإنسان يقبل على العالم تصورياً؛ إذ يستعيض عن الأشياء بما هي ماثلة للحس

بتصوّرات قائمة في الذهن بتوسط الخيال. فالعالم -في مقاربة أولى- تصوّر تخيلي؛ هو ضرب من استحضار الغائب في أفق الذهن المتصوّر، وكأنّما هو يجعل الأشياء ماثلةً أمامه بمجرّد تمثلها. ومن ثمّة حُقَّ لنا أن نعرّف الإنسان تعريفاً أبعد تأصلاً في وجوده، لا بكونه حيواناً عاقلاً، وإنما بكونه حيواناً رامزاً[1] (Animale symbolicum)، دون أن يكون في وضع أولوية الرمز ما يمسّ سلباً بالوجود الإنساني، على أنه يشكل بادرة إبستمولوجية تطمح إلى أن تهيّئ لنا أسباب فهم أشمل لذلك الوجود الإنساني. فتعريف الإنسان بالرمزية يحمل الفكر على تغيير موضع ارتكاز الرافعة المعرفية من الوعي العالم، كما يعبّر عن ذاته في العقل الرياضي إلى الشعور بتلقائية وجوده، على النحو الذي يفصح عن ذاته بدرجات متفاوتة من الوضوح والغموض، ومن النور والعتمة، في اللغة، والأسطورة، والفن، والدين... إلخ.

وليس ممّا يُحتاجُ إليه بيانُ أنّ الإنسان بدأ شاعراً «يعيش بالشعور وللشعور»، وهو لم يبدأ بالاستدلال؛ بل بالإحساس، ولم يخترع اللغة للتعبير عن الحاجة؛ بل للإعراب عن الأهواء والانفعالات؛ لذلك لم تكن اللغات الابتدائية لغة المهندسين؛ بل لغة الشعراء، كما يقول روسو[2]، ولم تكن المعاني الابتدائية

---

(1) E.Cassirer, Essai sur l'homme, Traduit de l'anglais par N. Massa, Paris, Minuit, 1975, p. 45.

(2) Jean-Jacques Rousseau, Essai sur l'origine des langues, Chapitre II, Paris, Nizet, 1981, p. 41.

معاني بالحقيقة؛ بل بالمجاز. فالإنسان الأوّل، الذي صادف أن رأى إنساناً آخر لأوّل مرّة فظنّه -من منطلق الانفعال- أضخم منه وأقوى، سمّاه العملاق، حتى إذا اعتاد رؤياه، وأنس له، سمّاه إنساناً. فلا غرو، إذاً، في أن يبقي اللفظ الأول ذكرى لوهم ناتج عن انفعال أصلي، ويثبت الثاني علامة على واقع مدرك حقيقي[1]. ولعلّ في ذلك ما يشير إلى طبيعة الصيرورة اللغوية في علاقتها بتشكّل الوعي في التاريخ؛ إذ هما يرتقيان من منطلق الانفعال والتعبير المجازي إلى مصاف العقلانية واللغة الرياضية. وهذه الصيرورة هي التي نسمّيها التاريخ، بما هو صيررة إنشاء الحضارة، أو الثقافة، أو المدنية، أو العمران البشري، ولا مشاحّة في الألفاظ.

فكيف تكون تلك المسيرة ممكنة؟ ولِمَ حدث التاريخ بدل ألّا يحدث، بعد أن «كان الله ولا شيء معه»؟ وإذا كان التاريخ تاريخ الإنسان، فإن السؤال عن ابتداء التاريخ هو السؤال عينه عن ابتداء الوجود الإنساني. والحق أن كلّ بحث في الأصول الأولى، والغايات القصوى، إنّما هو بحث أسطوري، كما بيّن ذلك صاحب (**غصن الذهب**)، أو هو تفسير لاهوتيّ، كما بيّن ذلك أ. كونت صاحب (**قانون المراحل الثلاثة**).

غير أنّنا نختلف مع جميع الوضعانيين في قيمة الأسطوري، فهو، عندهم عامةً، مرادفٌ لما لا نفع منه عملياً، وهو مرادفٌ نظرياً

(1) Ibid, chapitre III, p. 47.

للتخريف المجاني والتفسيرات التي لا شيء يشهد لصحّتها، أو قل: إنّه، إجمالاً الوهم بإطلاق. ولنضع، ههنا، مع فرويد، وكلود ليفي ستروس، دون تحليل، أنه ما من شيء ثقافي؛ أي إنساني، لا معنى له، حتى أضغاث الأحلام، وهفوات اللسان، وتسريحة الشعر، وحديث النفس، وأحلام اليقظة، والصدق، والمكر.

وهذا المعنى الصادر عنه موضوعيّ إلى حدّ كبير قد تزيّده الذاتية الفردية حدّة، أو تذهب ببعض بريقه، ولكنّها لا تلغيه. فثمّة، في التجربة الإنسانية، بؤر دالة على الدوام نقترح تسميتها الثابتة الدلالية (Constante sémantique) سواء نسبناها إلى الغيب المتعالي عن الكون المادي، أم إلى الفكر الإنساني المحايث للتاريخ. فالذي يعدّ القرآن، مثلاً، من «صنع محمد بن عبد الله»، لا بُدَّ له من أن يتّفق مع من آمن بالقرآن الكريم وحياً إلهياً، وأنّ فيه من القيم والمعاني ما لا يمكن إهماله، وفيه من إعجاز السبك السماوي، أو -إن شئت- من قوّة الحبك الصناعي ما يثير الدهشة، ويحفّز على التعنّي له، فضلاً عن التقديس، أو، على الأقل، الاحترام. ومن ثَمَّ، ليس من ضرورات الاشتغال على النص القرآني إظهار الإيمان، أو الكفر به؛ ذلك أن الثابتة الدلالية لا يلحقها موضوعياً ضعف أو قوّة بفعل موقف الباحث الذاتي منها تصديقاً أو تكذيباً قلبيين.

فهل لنا أن ننطلق من النصّ القرآني، فنعدّه مجرّد واقعة (Quid facti) من قبيل ثقافيّ، لنخلص منه إلى وقائعية مشروعة، مثلما يفعل الفيزيائي؛ إذ ينطلق من ملاحظة رقصات أوراق

الخريف، وارتعاشاتها، والتواء مسيرتها، إلى قانون سقوط الأجسام على استقامة، وعلى عمود، بالنسبة إلى سطح الأرض، وبسرعة واحدة منتظمة التسارع وفق قانون غاليلي؟

وسنضع منطلقاً لذلك أن الإله كان ولا شيء معه، وأنه رأى من الأفضل -كما يقول لايبنيتز- لعلّة كافية رآها، أن يكون معه شيء ما، بدل اللاشيء، وأنّه، تبعاً لذلك، أبدع السموات والأرض، وأنه خلق آدم في ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، وأسجد له الملائكة سجود الإكرام، وجعل له الجنة أنّى كان موضعها من المكان الكوني، وبصرف النظر عن خلاف اللاهوتيين المنقسمين فيها إلى قائل إنّها جنة الخلود والجزاء، وقائل إنّها جنة الابتداء والإنشاء، وأسكنه فيها هو وزوجه، وسخّر له من الأسباب ما يجعله يأكل منها رغداً، ويعيش فيها وفق مبدأ اللذّة الفرويدي، فلا يحرم شيئاً، ولا يُكرَه على شيء، ولا يجوع فيها، ولا يعرى، ولا يظمأ فيها، ولا يضحى[1]، وعلّمه الأسماء كلها[2]؛ بل يبدو أنه من تمام نعمته عليه أن «خلقه» على صورته، كما جاء في البخاري، والتوراة، و(**الفتوحات المكية**) لابن عربي، و(**التأملات الميتافيزيقية**) لديكارت...

تلك معطيات قاعدية، أو قضايا بروتوكولية، كما يقول المناطقة الوضعانيون، لنا أن نأخذها مأخذ الحقائق الإيمانية، أو

(1) [طه: 11].
(2) [البقرة: 31].

مأخذ فرضيات العمل؛ فهي غنية عنّا، وليس في جهة اعتبارنا إياها ما يغيّر وضعها الموضوعي من حيث معانيها، ولا من حيث ما يمكن أن يترتب عليها من نتائج. ولنا أن نقول: إنّ آدم بين (البقرة وطه) كائن مكتمل له ما للبشر من الغرائز المشار إليها إجمالاً برغد العيش، وهو كائن عاقل، بحسب الإشارة إلى اللغة التي امتلكها وهباً لا كسباً.

غير أنّ الأهم من ذلك كلّه أنّ آدم هذا ليس بعدُ إنساناً يجري وجوده في الزمن؛ يظمأ، ويضحى، ويجوع، ويعرى، فكأنّما هو -كما سبق أن أشرنا- المرور من مبدأ اللذة، بما يجري عليه من نعيم دائم، إلى مبدأ الواقع، بما يفرضه من مساغب، ومتارب، ومتاعب، أو كأنما هو المرور من الأبد إلى الزمن، ومن الجنة إلى الأرض، هو المرور من الوضع الآدمي فوق الملائكي إلى الوضع الإنساني.

وذلك المرور، الذي نتوهّم، هو، بالذات، ابتداء التاريخ؛ أي اندراج وجود الإنسان في الزمن، بما فيه من انتصارات وانكسارات، وحرب وسلم، وحياة وموت، حتى قد يبدو، أحياناً، للناظر أنّ الحياة قصّة وضعها مجانين، ويرويها أحمق، ولا معنى لها، كما كان يقول شكسبير(1)، وكأنّما الأمر كلّه فيها

(1) Shakespeare, Macbeth, Act V, Scene 5.

Out, out brief candle!

Life's but walking shadow, a poor player

That straus and frets his hour upon the Stage, =

لا يعدو أن يكون «أرحاماً تدفع، وأرضاً تبلع»، و﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]، فيستولي عندها العبث، ويمتد اللّامعنى.

فما هو مُبْتَدَى التاريخ؟ وهل يلتئم التاريخ على معنى يستقيم في الذهن، وتسكن إليه الذات البشرية؟ لنستحضر لحظة مفهوم التجربة الممكنة عند الفيزيائيين، لكن على جهة عدميّة، ولْنضع أنّ آدم لم يعصِ ربَّه، بصرف النظر عن أسباب ذلك العصيان، الذي ذهب فيه المفسّرون مذاهبَ مختلفة تجمع أغلبها -إن لم نقل كلّها- على تأثيم آدم.

لو كان ذلك كذلك، لما وُجِدَ تاريخ، ولما وُجد الإنسان خليفة؛ أي يخلف بعضه بعضاً، ولما كانت شرائع، ولما كان تنزيل، فليس شيء من ذلك واجب بذاته، ولا لازم بضرورة عقلية، أو بدليل نقلي عن الإرادة الربانية. فقد كان الله ولا شيء معه، وسيكون ولا شيء معه، يوم لا يبقى إلا ﴿وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحمٰن: 27].

ما هو، الآن، شرط إمكان التاريخ؛ أي مغامرة الإنسان على الأرض؟ ومتى ابتدأ لا في زمان سابق، ولكن بتزمّن الزمان ذاته، بعد أن لم يكن؟ يوم تحوّل آدم إلى إنسان، ولْنقل يوم انتقل من وضع فوق ملائكي سجدت له فيه الملائكة، إلى وضع إنساني بائس؛ إذ «عصى» ربه؛ أي تمرّد على الأمر الرباني، وبتقدير

= And then is heard no more :it is a tale; told bye an idiot, full of sound and Fury

Signifying nothing.

ربّاني. حدّث البخاري عن أبي هريرة عن الرسول العربي ﷺ، قال: «**حاج موسى آدم، فقال له: أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك، وأشقيتهم. قال: قال آدم: يا موسى أنت الذي اصطفاك الله برسالته، وبكلامه، أتلومني على أمر كتبه الله عليّ قبل أن يخلقني**» (وفي رواية أخرى: «**قدّره الله عليّ**» قال رسول الله ﷺ: «**فحجّ آدم موسى**»[1].

ليس لأحد أن يجادل في القدر، فهو حقّ، وهو الإرادة الربانية المتعالية. غير أنّه بقيَ علينا أن نجتهد في تحديد ماهيّته. فما القدر؟ وما التقدير؟ وما قدر الله للإنسان؟

إنّ أخشى ما يُخشى، في هذا السياق، أن تُؤخذ المعرفة بالاسم مأخذَ المعرفة بالحقيقة، وأن تَرِدَ المعرفة الاسمية، بدورها، إلى المعنى الثقافي الغالب على الأمة، في مرحلة من مراحل تاريخها، فيؤول السائد الاجتماعي بتوسّط مؤسسات الانتشار الإيديولوجي، أو المذهبي إلى حقيقة دينية. ونحن نلمس، في أحيان كثيرة، أنّ الإسلام عندهم ركام من سوء الفهم.

«فواقعة» تحوّل آدم من مخلوق إلهيّ لا يجوع، ولا يعرى، إلى إنسان يجوع ويعرى، تحيلنا على لحظتين، وعلى شخصين؛ الأول يعيش خارج الزمن المُشار إلى انعدامه في النص القرآني بعدم تعرّض آدم إلى الضحى؛ أي ساعة ابتداء حرارة الشمس؛ لأنّه لا وجود للشمس أصلاً، كما يتردّد على أقلام بعض

---

(1) صحيح البخاري، رقم الحديث 4738.

المفسرين، ثُمَّ إنّه بالتضمين لا وجود للكواكب، ومن ثَمَّ للزمن؛ لأنّ الزمن هو عدّ الحركة، كما يقول أرسطو، فإذا لم توجد أشياء مثل الكواكب في السماء، أو الكون، والفساد في الأرض، أو إذا وُجِدَت أشياء لكن دون حركة، انعدم الزمن، ولذلك حق لنا أن نعدّ التقدير الإلهي يعني اندراج الوجود الإنساني في الزمن، وابتداء التاريخ بالحقيقة، لا بالاصطلاح، أو العرف، على نحو ما يجري عليه الأمر في التاريخ، من حيث هو علم وضعي.

ولسنا نعني بهذا الابتداء ما خاض فيه الأنثروبولوجيون من بحث عن علامة موضوعيّة تدلّ على وجود الإنسان، وظهور الثقافة، باعتبارها أدنى تغيير يحدثه الإنسان، أو كائن شبيه به (Anthropoïde) في الوجود الطبيعي، حتى ولو كان حجارة مصقولة، أو رسماً باهتاً على جدار منسيّ، أو أثراً لاستعمال النار، أو جمجمة تسمح بتخمين أنها تتّسع لمخٍّ عظمه (1000) أو (1200) سم مكعب(1).

إن الابتداء، هنا، ليس في التاريخ؛ بل هو يجعل التاريخ ممكناً، ومن ثَمَّ هو مجرّد فكرة عقلية لا تعلّق لها بالوقائع؛ بل بشرط إمكان الوقائع. ولعلّ ذلك ما كان هيغل يسمّيه «الابتداء الأصيل»(2). فنحن، ههنا، في موقع انبجاس الزمن، وانبلاج التاريخ، بما هو امتداد، أو قل: هو متصل (Continuum) فيه

---

(1) E. Mayer, Populations, espèces et évolutions, Paris, Hermann, 1974, p. 427.

(2) Hegel, Science de la logique, p. 350.

ماضٍ، وحاضر، ومستقبل. أمّا الزمن الإلهي فأبديّة حاضرة على الدوام لا ماضيَ فيها، ولا مستقبل؛ بل هي ديمومة أبدية قائمة بالفعل لا بالقوة (Actus purus)، وذلك هو وجه الفرق الكبير بين الإله والإنسان، بين اللامتناهي والمتناهي. فللّه الأبدية المطلقة، وللإنسان التاريخ.

واعتباراً لأنّ الزمان، بأقطاره الثلاثة، يمتنع عليه أن يتكوّر على ذاته، فيجمع أبعاده الثلاثة في لحظة حضوره، على غرار ثعبان نيتشه، فإنه لا يكون إلا امتداداً تتبلور إمكاناته لحظةً بلحظة، فتكون ديمومته خلقاً متجدداً، وإبداعاً لا ينتهي. فالتقدير الربّاني، من حيث هو تزمين الوجود البشري، معناه الاحتمالي أنَّ الله هيّأ الإنسان للتقدّم الدائم، والتحسّن المطرد، وتراكم المكاسب، وجعل أفضل لحظات وجوده أمامه لا وراءه، وفي مستقبله لا في ماضيه.

وفي هذا السياق التأويلي، كتب محمد إقبال في (**تجديد الفكر الديني في الإسلام**)، يقول، في نفس بركسوني، ما يأتي: «إنّ الزمن، ككلية عضوية، هو ما يعنيه القرآن بعبارة القدر؛ عبارة غالباً ما تمّ تأويلها على وجه الخطأ، سواء داخل العالم الإسلامي أم خارجه. إنّ القدر ليس شيئاً آخر غير الزمن، منظوراً إليه في ما قبل انكشاف إمكانياته المتعددة، وإنّ قدر شيء ما ليس قضاءً ثابتاً متحجّراً يفعل فعله من الخارج، مثل مربٍّ صارم متعالٍ؛ بل هو المدى الداخلي لشيء ما، ومجمل إمكانياته القابلة للتحقق، وإذا ما كان الزمن شيئاً واقعياً، فإنّ كلّ لحظة من

لحظات الحياة الواقعية ستكون أصيلة، إذاً، وتتمخّض عمّا هو جديد حقاً، وغير متوقّع سلفاً. وفي القرآن، يرد ما معناه أنّ الله له في خلقه، في كلّ يوم، شأن جديد. إنّ الوجود داخل الزمن الواقعي يعني إعادة خلق الزمن في كلّ لحظة، وأنّ يكون المبدع حراً حريةً مطلقةً، وأصيلاً في خلقه. إنّ الكون، في مجمله، عبارة عن حركة إبداع متحرّرة من كلّ القيود»[1].

غير أنّ هذا التأويل، الذي استأنسنا فيه بمحمد إقبال، لا يبدو -على وجاهته المحتملة- كافياً، وهو لا يتلاءم -في تقديرنا- مع ما يسمّيه الأصوليّون إشارة النص، وهم يعنون بذلك «ما عرف بنفس الكلام، لكنْ بنوع تأمّل، وضرب تفكّر»، دون أن يكون مقصوداً مباشرة بالكلام، فمعناه يكون بالتّبع لا بالقصد.

فما يُستخلص، على جهة التدبّر، من النص القرآني، غير ما ذهب اليه محمد إقبال في تأثير وايتهيد[2]، وباركسون، تأثيراً لا يكاد يخفى؛ ذلك أنّ القرار الإلهي اتُّخِذ قبل التزمن، واكتشاف إمكانات التقدّم والتحسن في الذات البشرية. ثم إنّ علّة «عصيان» آدم سابقة منطقياً على العصيان ذاته سبقَ السببِ للأثر. وهي، من ثَمَّ، «علة» من نوع خاص لا تعلّق لها بالزمن، ولا تحدّد لها به، أو فيه، مثل ما هو الشأن في العلة الطبيعية عامة، المادي منها والنفسي، وهي علّة لا تعمل إلا في الزمن، بحسب القَبل

(1) إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000م، ص64.

(2) Alfred North Whitehead, Process §Reality.

والبَعد، والسابق واللاحق منطقياً وزمانياً، ولذلك نسمّيها العلة المحايثة المدلول عليها بالتصوّر المحايث، وهو التصوّر الذي لا يشتغل إلا في إطاري الزمان والمكان؛ أي التجربة الفيزيائية أو النفسانية، في حين أننا ههنا إزاء تصوّرٍ ما لعلة سابقة للتزمن، ومن ثَمَّ لا يمكن تصوّرها إلا متعالية، أو مثالية، أي مطلقة.

فما يمكن أن تكون تلك العلية، التي لا ينطبق عليها الحدس الزماني، ولا التصوّر الآلي، أو النفسي، وهي، مع ذلك، دائماً، قدر الله في الإنسان، ولكنّها علية متعالية، فهي قبلية، وفاعلة، ومطلقة، ولكنّها غير متزمّنة؛ لأنّ التزمّن ابتدأ منها وبها، فلا تحدّد لها بشيء خارج عنها؟

إنّ تلك العلية هي التي يسمّيها كانط في **(نقد العقل المحض)** «الحرية»، بما هي القدرة على ابتداء سلسلة من الظواهر الطبيعية ابتداء مطلقاً؛ لأنه ليس ثمة -طبيعياً وإنسانياً- ما يحتّمه، ولا حتى ما يبرّره، أو يفسّره، فالحرية علية لا علّة في وجودنا، إلّا إذا التمسنا لها علّة في الحرية الإلهية ذاتها. ولأمر كهذا، كانت بشرى أنّ الإله خلق ﴿ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]؛ بل «على صورته».

وليس يتعلّق الأمر بشبه جسمي؛ فالإله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: 11]، ولا بتناسب في العقل، فالإله هو العقل الكلي اللامتناهي، في حين أنّ العقل الإنساني متناهٍ، بالضرورة، ومعرّض للخطأ والصواب، والشك والحيرة، وإنّما التشابه في الحرية، فهي -بتقدير إلهيّ- مطلقة عند الإنسان، وعند الإله، وهو وجه الشبه الوحيد بينهما. فالإنسان حرّ بالإطلاق؛ إذ

بمستطاعه أن يؤكّد وينفي، ويقبل ويدبر؛ بل له أن يرفض حتى التسليم بالحقائق البديهية، وله أن يرى الحق حقاً وينكره، وللطاغية أن يجلده ما شاء، وحتى أن يقتله، ولكن جثّته ستبقى شاهدة على حرية لا مستطاع لأحد عليها.

وليس من المستبعد أن تكون تلك الحرية هي التكريم الإلهي لبني آدم، وتفضيلهم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. وهو ما يلزمنا ببيان ما يمكن أن يقوم من العلاقات بين الكرم والحرية من ناحية، وبمزيد من تعميق النظر في العلاقة بين الحرية والعقلانية من ناحية أخرى.

لا تثريبَ على المفسرين، الذين ذهبوا، كالزّمخشري، وابن كثير، والطبري... إلخ، إلى وضع ذلك التكريم في استقامة القامة، والأكل باليدين، والوجه الحسن، ونعمة العقل، أو تسخير جميع ما في الأرض؛ بل من المفسرين من ذهب إلى أن الله كرّم الإنسان، أنثى كان أم ذكراً[1]، بأن سلّطه على جميع خلقه.

ويحقّ للمفسرين أن يضيفوا، بامتنان لا مزيد عليه، تميّز طريقة خلق آدم، فالخلق الإلهي لمّا خلق، كان بتوسّط اللغة؛ أي أنّ السببية الإلهية كانت لا مباشرة وعن بعد، على معنى أنّه إن أراد شيئاً أمره بالكون فيكون: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ

(1) انظر سورة المعارج: 18-19، والعصر: 2-3، حيث يتبيّن أنّ لفظ الإنسان واقع على التذكير والتأنيث، كما في التوراة (سفر التكوين 2-19 و2-17). وعلى المفرد والجمع.

كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]. صحيح أنه يبدو أنّ الرب خلق كائنات أخرى بسببية مباشرة، مثل «جنة عدن»، و«طوبى»، على ما يذكر الشيخ محيي الدين بن عربي[1]. ولكن بيد واحدة. أمّا آدم، فهو الموجود الوحيد الذي خلقه بيديه[2]، وكانتا كلتاهما يميناً. وتلك لطيفة رمزية تشير إلى سببية مباشرة تفترض «التماس»، و«التجاور» (Contigüité)، وهي، أخلاقياً، سببية مباركة خصّ بها الإنسان.

غير أنّ أشكال التكريم هذه -على أهميتها- ليست هي التي كانت بها إنسانيتنا فينا، ولا هي التي فُضِّلنا بها -نحن معشر البشر- على العالمين. وذلك معنى لطيف لا يستقيم لقائله إلا مع حسن الظنّ بالله. فالمتكرّم عامةً -فضلاً عن أن يكون إلهاً- لا يتكرّم إلا بأحسن ما عنده، لا بالحسن، ولا بالوسط منه، فضلاً عن الرديء، كما ظنّ ذلك الغزالي -غفر الله له- فرخّص للزوجة في التكرّم من بيت الزوجية في حالة واحدة؛ أن يكون المتكرّم به «الرطب من الطعام الذي يخاف فساده»[3].

والكرم بادرة لا تكون عن سؤال، ولا تقع في أفق انتظار حقّ ما. فالربّ كرّم الإنسان دون أن يطلب الإنسان ذلك، وما كان له أن يطالبه به، لا أنّه ببساطة لم يشهد خلقه، ثم إنّ تلك البادرة لا تتنزّل في منطق «التبادل» عموماً، حيث إنّ الله ﴿غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، دار إحياء التراث، بيروت-لبنان، (د.ت)، ص288. انظر، أيضاً، الجزء الثاني، ص75.
(2) ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟ ص75.
(3) الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء 2، ص60.

[آل عِمرَان: 97]. ومن ثَمَّ، إنّ إدراك معنى هذه البادرة يتطلّب تجاوز مستطاع الحسّ السليم القاضي بأن يكون ما أخذ على قدر ما أعطي، على غرار توازن المبتدى والمنتهى في التحوّلات الكيميائية، وفقاً لمبدأ لافوازييه في بقاء المادة، أو وفقاً لقيمة العدل، حيث يكون العقاب على قدر الجريمة.

فمن حيث هو بادرة، إنّ الكرم يتماهى مع الحرية؛ إذ هو مثلها لا علّة له، ولا غاية له، خارج ذاته، خلافاً للصدقة يبتغي بها المتصدّق وجهَ ربّه، أو رضا الناس، أو للإيثار، باعتباره عطاء المحتاج للمحتاج لسدّ الحاجة، وعلى نقيض الهبة، كما درسها مارسال موس(Marcel Mauss) الهادفة -عن وعي، أو عن غير وعي- إلى توثيق الصلات عبر التبادل بين «الوهب»، و«الوهب الراجع»، و«الوهب المتجدد»؛ أي بين الأنا والآخر، دفعاً لديناميكية التآنس.

ومن ثَمَّ فإنّه ليس ثمّة تفسير للكرم من شأنه أن يجعل منه أثراً لاحقاً مشدوداً إلى علّة سابقة، فيندرج في سلسلة الحتمية الطبيعية، أو الاجتماعية، وبوجه عام عالم الظواهر.

بل هو ابتداء بإطلاق لا تعلّق له بسابق عليه، ومن حيث هو متعالٍ عن التساوي والتوازن، فهو يتجاوز منطق الهوية، وما يتأسس عليه من ضروب العقلانية العلمية، والميتافيزيقا التقليدية.

غير أنّه لا شأن لهذا التجاوز بضروب من النعي متكاثرة اليوم. فالكرم بادرة تتجاوز في معانيها العقلانية، ومنطق الهوية، ومجازات «التعادلية»، و«التوازن»، والمعاملة بالمثل، وتساوي

الفعل، ورد الفعل، دون أن يفقد ذلك شيئاً من معقوليّتها المتسامية؛ التي هي من قبيل ما سمّاه باشلار -تأسياً بالحركة الأدبية الفرنسية، التي شهدت، في المنصف الأول من القرن العشرين، نشأة النزعة فوق-الواقعية (Sur-réaliste)- سمّاه فوق-العقلانية (Sur-rationalisme). وكان ذلك، تبعاً لما شهدته العلوم الفيزيائية من تحوّلات عميقة، مع ظهور نسبية آينشتاين، والميكانيكا الكوانطية، ارتقت بالفكر إلى مصاف جديدة غير مصاف عقلانية العلم النيوتوني-الديكارتي، دون أن تمسّ من مكانتهما، ولا من موضوعيّتها، ولا من خصبها التفسيري. ويعني ذلك أنّ هذا التجاوز تقدّم، وليس ارتداداً، وهو انتصار، وليس هزيمة، وتوسعة في المجال العقلاني، وتأكيد لمكاسبه، وليس تضييقاً فيه، أو مجرد نفيه.

وإذا قدّرنا أنّ ذلك الكرم، بمحدّداته تلك، إنّما هو صنو للحرية، كان لنا أن نذهب، مع ديكارت، إلى أنّ الكرم الإنساني، من حيث هو من انفعالات النفس «مفتاح جميع الفضائل»[1]؛ أي شرط إمكانها، كما يقول كانط. والأقرب إلى الحق أنّ ذلك هو المعنى الذي ذهب إليه العربي، حين وضع الكرم جماع الفضائل في مقابل اللؤم جماع الرذائل. وليس ممّا يُحتاجُ إليه التذكير بالمتنبّي أو السموءل.

أمّا حقيقة الكرم، حين نصرف النظر عن المكانة الاجتماعية،

(1) R. Descartes, Les passions de l'âme, Troisième partie, §161, A§T, p. 454.

التي يحظى بها «النبلاء»، ولا نلتفت، كما يفعل عالم الاجتماع، إلى ما يحفّ بتلك القيمة من معانٍ من الفقر والغنى، والجاه والعجز، والتميز الجنسي[1]، فهو «الذي يجعل الإنسان يحترم نفسه إلى أعلى درجة يمكنه، بحقّ، أن يحترم ذاته بها (وهو) يقوم، في جزء منه فحسب، في أنّ هذا الإنسان يعرف أن ليس هناك من شيء ينتمي إليه بحقّ، ويخصّه، مثل التصرّف الحرّ في إرادته، ولا يمكن أن يقرظ أو يُلام، إلّا لحسن استعماله، أو لسوء استعماله هذه الحرية الموضوعة تحت تصرفه»[2].

والحقّ أنّ احترام الذات لا يستقيم، في عرف ديكارت، كما عند كلّ ذي حسٍّ سليم إلا باحترام الآخرين؛ ذلك أنّ الذين يعون ذواتهم على هذا النحو، ويرتقون إلى الشعور بتماسك قيم الكرم والحرية في أنفسهم «يقتنعون بسهولة بأن كلّ واحد من بقية البشر يستطيع، أيضاً، أن يمتلك مثل هذه المعرفة، وهذا الشعور عن ذاته؛ لأنّه ليس في هذا الأمر أيّ شيء يعتمد على الغير؛ لهذا

(1) ممّا يجدر أن نشير إليه أنه ساد الاعتقاد، عندنا، كما عند غيرنا من أمم الدنيا، أنّ من فضائل الرجال ما هو نقائص النساء. من ذلك أنّه يحمد الرجل على شجاعته، والمرأة على جبنها؛ لأنّه يجعلها تطلب حِمى بعلها، وللرجل فضيلة الكرم، وعلى المرأة البخل حفظاً لمالها، ولمال زوجها من ناحية، وحتى لا يتّخذ الكرم وسيلةً إلى الطمع فيها، «فمتى علم منها الجود بما يطلب منها، فلرّبما جرّ الطمع فيها إلى أمر آخر وراء ذلك». انظر: البرقوقي، عبد الرحمن، دولة النساء، القاهرة، 1945م، ص265.

(2) ديكارت، انفعالات النفس، الجزء الثالث، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م، ص96.

فهم لا يحتقرون، أبداً، أيّ شخص. ومع أنّهم كثيراً ما يرون أنّ الآخرين يرتكبون أخطاء تظهر ضعفهم، إلا أنهم، مع ذلك، يميلون أكثر إلى عذرهم بدل لومهم، وإلى الاعتقاد بأنّهم يرتكبون أخطاءهم بالأحرى بسبب نقصٍ في المعرفة، وليس بسبب نقصٍ في إرادتهم الحسنة الخيرة»[1].

وجليٌّ أن في اعتبار الأنا «غيراً»، أو اعتبار الغير «الأنا الآخر» إقراراً بالمساواة بين البشر، لا في العقل فحسب، كما وضعته الجملة الافتتاحية في مقالة المنهج، مؤكّدةً أنّ «الحسّ السليم أعدل الأشياء توزيعاً بين الناس»[2]، ولكن، أيضاً، في الحياة العملية داخل المجتمع. وهكذا لا تكون المساواة مبدأً مجرّداً يؤكّده التنظير على قدر ما ينفيه المراس اليومي، كالقول بتساوي الناس يوم الحساب، وتفاضلهم وهباً لا كسباً في الحياة الاجتماعية.

وهكذا، نتبيّن بنية فكرة الكرم؛ فهي تتماهى مع الحرية، باعتبارها قدر اللاهوت في الناسوت، وتفضي إلى احترم الذات؛ باعتبارها موضع التجلّي الإلهي، وتمنع أن يكون تعظيم الله مشفوعاً باحتقار الإنسان. وهو امتناع لازم عن أنّ الإنسان على «صورة القديم»[3]، و«من وُجد على صورة شيء، فذلك الشيء، أيضاً، على صورته، فبنفس ما يرى صورته رأى من هو على

(1) المرجع نفسه، فصل 154، ص97.

(2) Descartes, Discours de la méthode, A§T, Vol VI, p. 1.

(3) ابن عربي، إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدن، 1336هـ/ 1919م، ص4.

صورته، وبنفس ما يعلم نفسه علم مَن هو على صورته»[1]، ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البَقَرَة: 138]. وهي تهدي إلى احترام الآخر، لا على جهة سالبة، كأن يلزم كلّ حدوده، وينغلق على ذاته؛ بل على جهة موجبة باعتبار التعنّي الآخر[2] من موجبات «معية العيش، أو «التأنس»، بديلاً لـ «التوحش»؛ لذلك كان ديكارت سقراطيَّ التمشّي؛ إذ إنّه عدّ الانفتاح على الآخر قيمة عامة لا يلغيها ما قد يصدر عن الآخر من الرذيلة؛ إذ ليس من رذيل بإرادته، وعن دراية؛ بل عن غياب الحرية، والمعرفة، والكريم يكره الرذيلة، ولكنّه لا يكره الرذيل.

ولا ريب في أنّ تلك الفضائل مفضية إلى المساواة نظراً وعملاً في مسار التأنس (Hominisation)، وصيرورة التاريخ، وبناء الحضارة.

وعلى هذا الأساس، تكون الحرية خيراً كلها، وليس يمكن أن تكون شراً، ولا سبباً لشر، لا في علاقة الإنسان بالله، ولا في علاقته مع الإنسان داخل المجتمع، ولا في علاقته مع العالم. ومن باب أولى وأحرى أنّه لا يمكن، بحالٍ من الأحوال، اعتبار الحرية ذاتها «الشرّ الأصلي»، أو«الخطيئة الأولى». ولعلّ ذلك بعض ما ترمز إليه في الإسلام عملية تلقّي ﴿ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البَقَرَة: 37].

---

(1) المرجع نفسه، ص15.

(2) يقول ديكارت: إنّ التوافر على إرادة طيبة إزاء جميع البشر بعض من الكرم. انظر: انفعالات النفس، (م.س)، فصل 187.

ولنا أن نذهب إلى أنّ هذه البنية تشكّل، في تضافر مكوناتها، ما يمكن أن نسميه «التفضيل» الإلهي، وهو لا يعني الإنسان في ماهيّته، من حيث هو كائن حرّ بإطلاق، ولكن من جهة علاقته بغيره عامةً، والكائنات العاقلة خاصة. وفي ذلك إشارة الى ضرب من العلاقة السببية بين الحرية والتفضيل؛ إذ يمكن أن نقول: إنّ الله فضّل الإنسان؛ لأنه الكائن الحرّ الوحيد، تقديراً منه أنّ الحرية تاج القيم على رأس سيّد المخلوقات.

وليس ممّا يحول دون إمكان ما ذهبنا إليه أنّ التفضيل، في منطوق اللفظ القرآني، لم يشتمل على «الجميع»؛ بل «الكثير»، وهو، فعلاً، لفظ يفيد التبعيض لا الشمول؛ بل من المفسرين من ذهب -وإن في تعسّف لا مبرّر له- إلى أن التفضيل إنّما يُرادُ به «التفضيل المشاهد» كالتسلط على جميع المخلوقات الأرضية، و«كفى بذلك تفضيلاً على البقية»، كما يقول صاحب (**التحرير والتنوير**)[1]، وكأنّه لم يقرأ قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13]، وكأنّما فاته أنّ الكريم لايقرمط في تكرّمه، ولا يهب الهين عليه، أو «ما يخشى فساده»، فضلاً عمّا في مقالته من خلط متوارث بين المتعالي والمحايث، بين المجال الفيزيائي والمجال الميتافيزيقي، وبين مفاهيم الذهن؛ إذ يصف العالم أو يفسّره، فلا اشتغال لها إلا على الحسيّ المتناهي ضرورة، والمثل في

(1) انظر: ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، تفسير الآية المذكورة.

إطلاقها؛ إذ تلبّي ما يسمّيه كانط «أسنى مقاصد العقل»، وفي مقدمتها الحرية في الممرّ، وخلود الروح في المقرّ. فالوقوف عند «التفضيل المشاهد (...) وكفى بذلك تفضيلاً» عجزٌ عن الارتقاء إلى مستوى تعقل الكرم الرباني، وضيق فطنة يفضي إلى غرق في ماديّة فجّة لا تعي ذاتها، فضلاً عن أنّها تلبس لبوس التقوى، وهو ما نلمسه في موقف ابن عاشور من الزمخشري؛ إذ ظلمه ثلاثاً:

1- الأولى، عندما اتهمه «بالتحكّك على أهل السنة»، وهي تهمة قديمة أُلصِقت بالمعتزلة، وبجميع من تجاسر على ضرب ما من التفكير، تمهيداً لمحاصرتهم فكرياً وسياسياً، إن لم يكن الفتك بهم عند الاقتضاء.

2- والثانية، عندما اتّهمه «بالتعسّف لإرغام القرآن على تأييد مذهبه»، وهي تهمة لا تستقيم إلا بمصادرة مجانية هي أنّ التأويل السني؛ الأشعري مثلاً، على ما فيه من عوج وغموض الاختيارات المبدئية، هو الوحيد المطابق للقرآن نصاً ومعنىً. والتمسك الوثوقي بهذا الاعتقاد هو الذي حمل ابن عاشور على توبيخ الزمخشري؛ لأنه «تجاوز حدّ الأدب في هذه المسألة، في هذا المقام، فاستوجب الغضاضة والملام». وهكذا يتحول إمكان الخطأ المعرفي إلى خطيئة أخلاقية، كما هو الشأن في جميع المقالات الإيديولوجية.

3- والثالثة تتعلق بهذا الخطأ المزعوم المتمثّل في حمل لفظ (الكثير) على معنى (الجميع). ولئن كنّا لا نملك في الأمر علماً يُعوّل عليه، فلنا التعويل على من هو أعلم منّا فيه. فعندما يبعث عيسى

إلى الناس ليبيّن لهم (بعض)[1] الذي يختلفون فيه، فهل في ذلك ما يفيد تبعيض الرسالة المسيحية، وقصرها على بعض وجوه خلاف القوم بدل شمولها، أم أنّ الأمر يقتضي حمل (البعض) على معنى (الكل)؟ كما ذهب إلى ذلك ابن العربي في **(أحكام القرآن)**، حيث بيّن أنّ «لغة العرب يأتي فيها العامّ كثيراً بمعنى الخاصّ، والخاصّ بمعنى العامّ»[2]، كما في قول الشاعر: «أو يرتبط بعض النفوس حمامها». ولمّا كانت كلّ نفس «لا تخلو من ارتباط الحمام بها» كان التبعيض معجمياً يفيد التعميم دلالياً[3].

وإلى مثل ذلك، ذهب المفسرون في معنى قوله: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ۝٢٢١ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۝٢٢٢ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 221-223]، فحملوا لفظ (الأكثر) على معنى (الجميع)؛ إذ ليس ثمّة ما يفيد أنّ من بين الشياطين ما ليس كاذباً.

ولنا أن نضيف إلى ذلك أنّ ألفاظ التقليل قد تفيد التكثير، «كقول الرجل: يا غلام أطعمْنا كسرة، وأطعمِ السائل خمس تمرات، ومعناه أضعاف ما وقع اللفظ عليه»، كما يقول الجاحظ[4]، فضلاً عن أنّ «العرب تعوّدت الترخص في اللغة»،

---

(1) انظر: سورة الزخرف: الآية 63: ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُم بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾.
(2) ابن العربي، أحكام القرآن، الجزء الثالث، ص1158.
(3) المرجع نفسه.
(4) الجاحظ، البخلاء، دار صادر، بيروت، 1963م، ص171.

كما يُستفاد من مقالة الشاطبي، مثلاً، في (**الموافقات**)[1]، أو ابن سيده في (**المخصص**)[2].

فإذا أضفنا إلى هذا الترخّص في اللغة، الذي جرى عليه اللسان العربي، بعض ما نسب المحدثون إلى الرسول العربي، كان لنا من المؤشرات ما يسمح بالقول بعموم التفضيل الإلهي للإنسان، ليشتمل على جميع مخلوقاته دون استثناء: (جبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وملك الموت)، كما زعم ذلك الكلبي[3]، دون حجة تذكر.

فقد أورد بعض المفسرين أنّه «لمّا خلق الله آدم وذريته، قال الملائكة: يارب خلقتهم يأكلون، ويشربون، وينكحون، فاجعل لهم الدنيا، ولنا الآخرة، فقال تعالى: لا أجعل من خلقته بيدي، ونفخت فيه من روحي، كمن قلت له: كن فكان»[4].

(1) الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت -لبنان، الجزء الثاني، (د.ت)، ص64-66.

(2) ابن سيده، المخصص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996م، الجزء الخامس، السفر السابع عشر، ص213-215.

(3) انظر: تفسير البغوي للآية 70 من سورة النور.

(4) انظر: ابن كثير، والطبري، والبغوي. وقد يحسن التنبيه على أنّ صاحب (فتح القدير) الإمام الشوكاني نقل ما يكاد يسمح بالقول بصحّة الحديث، ولكنّنا نترك الأمر جانباً؛ لأنّ الذي يعنينا ليس صحّة نسبة الحديث، أو فساده؛ بل معناه. ومن معانيه أنّه ينسب المسلم إلى نبيّه قولاً هو أنه يجلّ معنى ذلك القول حتى التقديس، أو يوليه أهمية خطيرة في الحياة العملية، فيرفعه إلى الرسول حثاً على التصديق به، بصرف النظر عن النوايا والغايات.

ولنا، هنا، أن نتساءل عن علّةِ كونيةِ التفضيل الرباني للإنسان. وعوداً على بدء، إنّ علة كونيّة التفضيل كمّياً، أو عددياً، هي عين علة التفضيل كيفياً، أو بالماهية، وهي الحرية. وقد جاء في التراث الإسلامي حديثاً أخرجه الطبراني والبيهقي في الشعب، والخطيب في تاريخه، عن عبد الله بن عمر، قال: «قال رسول الله ﷺ: **ما من شيء أكرم على الله يوم القيامة من ابن آدم.** قيل: يا رسول الله، ولا الملائكة؟ قال: **ولا الملائكة. الملائكة مجبرون بمنزلة الشمس والقمر**»[1].

وهل بعد هذا البيان بيان؟ فحتى لو لم تصحّ نسبة المقالة إلى نبي الإسلام، فإنّها تعبّر عن روح الإسلام، وعن روح الفلسفة الحديثة، سواء كما نتبيّنها -بنيوياً- عند ديكارت، أو عند كانط. فالأول جعل الإنسان على صورة الخالق لالتقائهما في موضع الإرادة الحرّة اللامتناهية، على ما بينهما من فوارق في القدرة والعلم، والثاني جعل من الحرية واقعة عقلية (Factum rationis) في وجود الإنسان، من حيث هو كائن عقلي (Ens rationis).

وسواءٌ تعلّق الأمر بالدين، حين نأتيه من باب حسن الظن بالله ذاتاً متعالية ليس كمثلها شيء، أم بالفلسفة الحديثة، حين نأتيها من جهة إيمانها بالإنسان كائناً حراً مفكراً، فإنّنا نتيح لأنفسنا إمكانيّة تجاوز الكثير من الثنائيات؛ الإيديولوجية الفاسدة، أو المنهجية المهلهلة.

---

(1) انظر: فتح القدير للشوكاني، تفسير الآية 70 من سورة النور.

1- فأمّا الثنائية الإيديولوجية الفاسدة، فهي تلك التي تُصاغ في ألفاظ مختلفة لمعانٍ متماهية، مثل ثنائية الإسلام والعلمانية، أو الحداثيين والعلمانيين، أو الأصالة والحداثة، أو الهوية والمعاصرة، إلى غير هذه وتلك من الأقوال الدالة على سوء فهم العنصرين المتقابلين معاً؛ ذلك أنّ أصالة الوجود الإنساني بإطلاق إنّما هي الحرية ذاتها، لا بصفتها مجرّد تجربة نفسانية، أو فسحة اجتماعية، أو ظاهرة نسبية؛ بل بما هي قدر الله في الإنسانية، ولا مشاحنة، عندنا، في الأسامي، وقَدَرُ الله لا نسبيّة فيه، ولا مساومة. فلا معنى أصلاً لحرية نسبية، ولا للمقابلة بين الحرية والقانون، إلا في الأنظمة الفاسدة، باعتبار أنّ القانون هو الحرية ذاتها؛ إذ تحمي مراسها. وقد كان روسو يقول: «وُلِدَت الحرية يوم وُلِدَ القانون». ولذلك، ليس القانون ما يحدّ الحرية -والحد ضرب من النفي- بل ما يؤكدها، وحرية الفرد لا تقف عندما تبدأ حرية غيره، كما يردّد الكثير؛ بل إنّها لا تتحقّق إلا بحرية غيره. لذلك كان من أعظم آثام الإنسانية، أمس، أن انقسمت داخل المجتمع الواحد إلى أسياد وعبيد، وكان من أعباء المحدثين -برّاً بالأجداد- أن يكفّروا عن ذنوب القدامى لا بطلب المغفرة لهم فحسب؛ بل بمزيدٍ من الانصراف إلى قضايا الحرية، حيثما كانت اليوم، لاسيما في فلسطين. فالأصالة الحقّ قوامها الإيمان بتلك الحرية، باعتبارها قدر الله فينا، كما أنّ الحداثة الحق جهاد في سبيل تحقيق الحرية في حاضر البشرية. لذلك كان المحدثون أقرب الأجيال التاريخية إلى الله، وأوفاهم لإرادته المتعالية.

وإذا كان لا بُدَّ من حسم ما سُمّيَ خصومة القدامى والمحدثين، سواء عندنا[1] أم في إنجلترا[2]، وفرنسا[3]، وفي أوربة عامة[4]، أمكن أن نقول: إن القديم من «حلب الدهر أشطره»، فكان أطول عمراً، وأكثر تجارب، وأغنى معرفة، حتى وإن لم يكن، أحياناً، أبعد حكمة، وهو ما يصدق على أجيال الحاضر أكثر ممّا يصدق على أجيال الماضي؛ لطراوة العود، وحداثة العهود، وكثرة القيود.

أقلّ ما يكن التسليم به أنّ (القدامى) كانوا رجالاً، ونحن -المحدثين- رجال، وحكمة هؤلاء لا تقلّ خطراً عن حكمة أولئك[5].

2- وأما الثنائية المهلهلة، فهي من قبيل منهجي؛ فكثيراً ما يقابل الدارسون -على جهة التمييز المنهجي- بين الدين بصفته عقيدة شخصية، والدين بصفته واقعة اجتماعية، أو بين الدين،

(1) انظر، على سبيل المثال: حسين، طه، القدماء والمحدثون، في: حديث الأربعاء، القاهرة، 1925م، ص1-70.

(2) Richard Foster Jones, Ancients and moderns. A study of the Rise of the Scientific Movement. I,Seventeenth - Century England, Dover Publications, New-York, 1961.

(3) Hubert Gillot, La querelle des anciens et des modernes, Slatkine Reprints, Genève, 1968.

(4) J.Bronowski and Bruce Mazilish, The Western Intellectual Tradition, Pelican Book, Great Britan, 1963.

(5) André Comte-Sponville §Luc Ferry, La sagesse des modernes. Dix questions à notre temps. Paris, Robert Laffont, 1998.

باعتباره ظاهرة تاريخية، والدين باعتباره رسالة سماوية... إلخ. وعن هذه الثنائية، تنتج ثنائية ثانية يقوم فيها التقابل بين (الفهم) و(التفسير) منهجاً، و(علوم الطبيعة) و(علوم الإنسان) موضوعاً[1]، و(الدقيق) و(التقريبي) نتائج.

ونحن لا ندّعي أنّ هذا التمييز خطأ كله، ولكن لنا شكوك على متانته، ستبقى قائمة، ما لم نسائِله -قبل كلّ شيء- عن سلامة قبليّاته الصامتة؛ فهو يفترض -في ما يفترض- وجود موضوعات علمية جاهزة، وكأنّما هي معطيات غفل (données brutes)، أو (وقائع خام)، في حين أنّ موضوعات العلم منشآت عقليّة يكاد يكون محالاً فصل ما فيها من إضفاء الذات عمّا فيها من تأثير «الواقع». ولعلّ الكسندر كواريه[2] قد وفّق، إلى حدّ بعيد، في بيان التّماهي بين آثار باراسالز العلمية (Paracelse)، وشخصيّة باراسالز فكراً، وإحساساً، ووجداناً، حتى لكأنّ موضوعاته الفكرية الخارجية بغموضها، وجسارتها، وسذاجتها، شاهد حقّ على ذاتيته الداخلية، بما يتعاورها من الأحاسيس، والأفكار، ومن شوق إلى تجديد العلم، وشعور بالعجز عن الفوز به عجزاً يتحوّل إلى هذيان لا يضبط أراد أن يكون ضحيّته ابن

---

(1) انظر في ذلك، على سبيل المثال:
Paul Guillaume, Introduction à la psychologie, Paris, Vrin, 1964, pp. 11-17.

(2) Alexandre Koyré, Mystiques, spirituels, alchimiste du XVIe siècle allemands, Paris, Gallimard, 1971, pp. 75-129.

سينا، وجالينوسا. فشخصيّة باراسالز، أو ذاتيته هي مجموع تجلياتها في إنجازاتها.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ما نقترح من الرؤى المنهجيّة قد يضيّع علينا فرصة اقتناص الفردي والجوّاني، وفيض الوجدان؛ إذ «لا علم إلا بالعام». غير أنّ عزاءنا أنّه ما من أحد استطاع النفاذ إلى تلك المنطقة الحميمة، حتى صاحبها نفسه؟ كيف يعيش كلّ منّا إيمانه الديني؟ وكيف يكون عشقه؟ وكيف تكون حيرته ويقينه؟ فذلك ما لا يعلمه إلا «مقلّب القلوب»، وإن كان لعلم النفس التحليلي ألف مدخل، لا يفوت المجتهد أن يستفيد منها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وبوجه عام، إنّ ما يمكن أن يُعَدّ نظرية في (الطبيعة الإنسانية)، أو في (الذاتية)، أو الشخصية، إنّما يستمد ممّا أنجز الإنسان في العالم الخارجي، مثلما رأى كانط أنّ نظرية نقدية في العقل إنّما هي (حين تعي شروطها) نظرية في العلم الإقليدي-النيوتوني[1]، أو كما رأى باشلار أنّ نظرية في العقل إنّما هي -ضرورة- نظرية مقدَّرة على الحساب، والهندسة، والفيزياء، وأنّ كلّ تنظير في العقل، خارج تلك المراجع، إنما هو (فلسفة فلاسفة)، وهي عنده «فلسفة بائدة»[2].

---

(1) وهو ما يتجلى فيما سمّاه كانط «الاستنباط المتعالي»، انظر:

E.Kant,Critique de la raison pure, In Oeuves I, Paris, Gallimard (Pléiade), pp. 842-843.

(2) G.Bachelard,La philosophie du non, Paris, PUF, 1975, pp. 144-145: «En somme, la science instruit la raison (...). En généra, l'esprit doit se plier aux conditions du savoir. Il doit créer en lui =

وإذا كان الأمر كذلك، أصبح من الممكن، منهجياً، تأمّل اقتناص الذاتي في الموضوعي، والباطني في البراني، والتخفي في التجلي، والسماوي في التاريخي، حتى لكأنّ الظواهر كتاب مفتوح على البواطن، والسفليات مجلى العلويات. خذ لك مثلاً: كيف لنا أن نفهم أنّ من المفسرين من عنعن ما شاءت له العنعنة؛ ليؤكّد أن حوريّات الجنة ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ [الواقِعَة: 37] عمرهنّ 33 سنة؟

وهل من محض المصادفة أن يسود الاعتقاد في وفاة الخلفاء الراشدين الثلاثة، أبو بكر، وعمر، وعلي، في الثالثة والستين من العمر، في حين أن مداخل الشك في سنة ميلادهم قائمة؟ وهل من أسرار الوجود المنغلق على الفهم الإنساني أن يسيطر التسبيع، منذ البابليين، على ثقافة البحر المتوسط عامة، والملّة الإبراهيمية خاصة، في وجوهٍ لا تُحصى من الحياة حتى بداياتها الغائصة في الرحم[1]؟

= une structure correspondant à la structure du savoir (...). La raison, encore une fois doit obéir à la science. La géométrie, la physique, l'arithmétique sont des sciences; la doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable, n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée».

(1) انظر بقايا ذلك الاعتقاد، حتى عند بعض المسلمين أنفسهم، وهو ما يستثير غضب ابن العربي في: أحكام القرآن، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج3، ص1109.
وللقارئ أن يقارن المقالة، التي استفزّت ابن العربي، بالمقالة التي سكن لها إخوان الصفا في رسائلهم. انظر: رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج2، ص434-442.

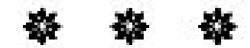
كيف يمكن تأويل «ظلمات» الجنين الثلاث، في ضوء تاريخ العلم البيولوجي، وعلم الأجنة، قبل الإسلام، دون أدنى مساس بالمعجزة القرآنية؟ هل يكمن الإعجاز العلمي «في القرآن في الإشارة الرمزية إلى ما سيكتشف العلم حتى ولو تمّ ذلك مستقبلاً في غير ديار الإسلام، كما هو الحال منذ أربعة قرون على الأقل، أم في الحثّ البيّن على اكتساب علم العصر، باعتباره أدنى شروط إمكان الانطلاقة الفكرية الخلاقة، وأول شروط صحّة انتماء المسلم إلى زمانه؟

أكانت الإنسانية في حاجة إلى إشارة ربّانية لتعلم أنّ الروم الذين غُلِبوا في أدنى الأرض سيغلبون غداً، والحال أنّ الحرب بين الفرس والإغريق قديمة قدم الدهر، وهي يومٌ لهذا ويوم لذاك، أم أنّ المعجزة القرآنية في الحضّ على معرفة قوى التاريخ الراهنة عامة، حتى يختار المسلم، عن بيّنة، موضعه منها؟

هل المعجزة القرآنيّة في الإنباء من وراء حجب مكثّفة بغيبٍ لا تثريب على المسلم إنْ لم يهتدِ إليه، فانتظر ثمار جهد غيره؛ ليتفطّن إلى ما عنده من الخير، أم في شدّ الانتباه إلى واجب «أخذ الكتاب بقوة»، وامتلاك علم الحاضر، في بعديه الطبيعي كعلم الأجنّة، والإنساني كالتاريخ، حيث يُلام المسلم -وجوباً- على التقصير في كسبه، وهو الذي كان، وأوامر ربه إليه أن «اقرأ»؟

وإذا كان الأمر كذلك، ألا يكون واجب المسلم، اليوم، أن يجعل اكتساب المعرفة «فرض عين»؛ ليتدارك تقاعس السلف

موضوعياً في السيطرة على المعارف، منذ أربعة قرون على الأقل، فضلاً عن المساهمة في إنتاجها، والاستغفار لهم بمضاعفة الجهد في كسب معركة التقدّم العلمي - التكنولوجي الراهنة، على غرار ما سبق أن بيّنا أنّه عليه أن يستغفر لهم على تهاونهم في مسألة الحرية قروناً طويلة؟ وهل تلك المعركة إلا من معارك اكتساب ما به حداثة عصرنا، الذي أكرهنا القعود عن أداء الواجب فيه على أن نعيش على هامشه؟ وإذا كان الأمر كذلك، أليس هراش «الأصوليين» ضدّ «الحداثيين» شكلاً جديداً من أشكال تعميق التخلف؟ وهل معركتا الحرية والعلم إلا من صميم الإيمان بالله، ومن عمق أحلام الإنسانية، نقوم لها، اليوم، بعد طول غفلة عنها؟



المصادر والمراجع

- ابن سيده، المخصص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996م.
- ابن العربي، أحكام القرآن، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج3.
- ابن عربي:
  - إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدن، 1336هـ - 1919م.
  - الفتوحات المكية، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، (د.ت).
- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، القاهرة، 2000م.
- بوانكريه، هنري، العلم والفرضية، ترجمه وقدّم له د. حمادي بن جاب الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2002م.
- البرقوقي، عبد الرحمن، دولة النساء، القاهرة، 1945م.
- تفسير ابن كثير، والطبري، والبغوي.
- الجاحظ، البخلاء، دار صادر، بيروت، 1963م.

- حسين، طه، القدماء والمحدثون، في: حديث الأربعاء، القاهرة، 1925م.
- ديكارت:
  - انفعالات النفس، الجزء الثالث، ترجمة جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م.
  - قواعد لتوجيه المنهج، ترجمه وقدّم له سفيان سعد الله، سراس للنشر، تونس، 2001م.
- رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج2.
- الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت -لبنان، الجزء الثاني، (د.ت).
- فتح القدير للشوكاني.
- Descartes, Discours de la méthode, A §T.
- Hamadi Ben Jaballah, La formation du concept de Force dans la physique moderne, Volume. II,Troisième partie, chapitre, Section deuxième, chapitre III.
- Paul Feyerabend, Against Method, Verso, 1993 (Third Edition). Traduction française, Contre la methode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Paris, Seuil, 1975.
- Galilée, L'Essayeur,traduction Ch.Chauviré,Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- J. Locke, Essai philosophique concernant l'entendement humain, Traduction Cost, Paris, Vrin, 1989.
- Kant, Critique de la raison pure, Paris, Gallimard, Pléiade Volume I.

- René Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, traduction et notes de Jean Sirven, Paris, Vrin, 1970.
- W.A Fresnel, De la lumière. Mémoire d'Augustin Fresnel, Paris, Armand Colin, 1914.
- Descartes, Le monde ou traité de la lumière, Chapitre II, Adam et Tannery, Volume XI, Paris, Vrin, 1996.
- Hamadi Ben Jaballah, Le fondement du savoir dans la Critique de la Raison Pure, Publication de l'Université de Tunis, Tunis, 1997.
- Joceline Benoist, Kant. Les limites de la synthèse, Le sujet sensible, Paris, PUF 1996.
- W. Dilthey, Introduction à l'étude des sciences humaines; traduit par L.Suzin, Paris, PUF, 1942.
- Heinrich Rickert, Sciences de la culture et sciences de la nature, Traduit par Anne -Hélène Nocolas, Paris Gallimard, 1997.
- E. Cassirer, Essai sur l'homme, Traduit de l'anglais par N. Massa, Paris, Minuit, 1975.
- Jean-Jacques Rousseau, Essai sur l'origine des langues, Chapitre II, Paris, Nizet, 1981.
- E. Mayer, Populations, espèces et évolutions, Paris, Hermann, 1974.
- Hegel, Science de la logique.
- R. Descartes, Les passions de l'âme, Troisième partie, §161, A§T.
- Descartes, Discours de la méthode, A§T, Vol VI.
- Richard Foster Jones, Ancients and moderns. A study of the Rise of the Scientific Movement. I, Seventeenth - Century England, Dover Publications, New-York, 1961.

- Hubert Gillot, La querelle des anciens et des modernes, Slatkine Reprints, Genève, 1968.
- J. Bronowski and Bruce Mazilish, The Western Intellectual Tradition, Pelican Book, Great Britan, 1963.
- André Comte-Sponville §Luc Ferry, La sagesse des modernes. Dix questions à notre temps. Paris, Robert Laffont, 1998.
- Paul Guillaume, Introduction à la psychologie, Paris, Vrin, 1964.
- Alexandre Koyré, Mystiques, spirituels, alchimiste du XVIe siècle allemands, Paris, Gallimard, 1971.
- E. Kant,Critique de la raison pure, In Oeuves I, Paris, Gallimard (Pléiade).
- G. Bachelard,La philosophie du non, Paris, PUF, 1975.

